

ambas, que la que ahora se nos ofrece en castellano, con objetivos algo diferentes respecto a la de 1962, posee una mejor trabazón argumental y visión de conjunto acerca de los no pequeños ni escasos problemas que acuciaron a la historia humana de Occidente durante los siglos VI-XI.

Entre esos múltiples problemas, los que al investigador galo preocupan son los de la relación entre cultura clásica y cristianismo, la cultura de los laicos y la cuestión de si las instituciones monásticas acogieron o no la cultura intelectual de la antigüedad. Para estos tres problemas, el Director del Centro de Investigaciones sobre la Antigüedad tardía y alta Edad Media de la Universidad de París X-Nanterre tiene sus soluciones. Respecto a la primera y última cuestiones la respuesta es uniforme y nítida: «Notemos, dice Riché, que la oposición entre el claustro y la escuela es muy a menudo literaria» (p. 168). Por lo que se refiere a la cultura de los laicos, el autor sostiene que «si a veces la palabra *laicus* es sinónimo de *illitteratus*, no significa esto que los laicos sean analfabetos, sino que ignoran la *littera*, es decir, la lengua latina» (p. 167).

Para acabar esta breve reseña, diremos que se trata de una obra imprescindible para quienes deseen poseer una buena síntesis de la historia de la Teología y de la Pedagogía en la alta Edad Media. Elaborada por un perfecto conocedor de la época que se estudia; con auténtico rigor científico, apoyado siempre con los oportunos testimonios, y un estilo que desde la primera página capta la atención del lector. Respecto a la traducción realizada por R. Grau, tenemos que decir que, excepción hecha de los pocos galicismos que se han escapado (vgr. en las pp. 28 y 32), es buena. Y en honor a la traductora, también es de justicia resaltar el no pequeño detalle de haber enriquecido la bibliografía final.

MARCELO MERINO

Lorenzo PERRONE, *La Chiesa di Palestina e la controversie cristologiche. Del concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, Paideia («Testi ricerche di Scienze religiose», 18), 1980, 335 pp., 15 × 22,5.

Es palpable la profusión de trabajos histórico-teológicos aparecidos en estos últimos años sobre los primeros concilios cristológicos. En este marco podemos situar el libro de Lorenzo Perrone, profesor del Instituto per le Scienze religiose de Bologna.

En el prólogo, el A. explica el porqué de la elección de Palestina como lugar de estudio de las controversias cristológicas, pues, «en el conjunto de la cristiandad oriental, después del 451, Palestina se presenta como un observatorio particularmente instructivo acerca de las razones y de los desarrollos del conflicto cristológico, a pesar de su reducida dimensión y de sus peculiares características» (p. 13). El hecho de que allí estén localizados los Santos Lugares produce dos efectos que le confieren una

fisonomía particular: en primer lugar origina que sea un foco central de peregrinación. Personas de todo el orbe cristiano van a visitar y conocer los lugares donde discurrió la vida de Cristo. Este flujo constante de peregrinos trae consigo un enriquecimiento cultural por la comunicación de noticias y doctrinas de todo el mundo, plasmando una fisonomía universal y abierta en la Ciudad Santa.

En segundo lugar produjo una vida eremítica y monástica muy floreciente en toda la Palestina. Cristianos de todos los lugares vinieron atraídos a esta zona para dedicarse a la vida de oración; de ahí que el monacato palestinese sea esencialmente cosmopolita, distinguiéndose en esto del siríaco y del egipcio. Este florecimiento eremítico influyó de manera notable en la misma jerarquía, pues muchos monjes accedieron a la dignidad episcopal.

Estos dos elementos configuran esencialmente a Palestina e influyen decisivamente en las controversias cristológicas de los siglos V y VI.

El primer capítulo del libro muestra la situación religiosa de esta región en la primera mitad del siglo V; el A. nos introduce en la liturgia, en la organización eclesiástica, y en la aceptación palestina al concilio de Efeso. El ambiente creado durante veinte años por la polémica antinestoriana y especialmente la ratificación, por parte de los Obispos de Palestina, del llamado Latrocinio de Efeso (449), es un condicionamiento fundamental para el rechazo de la doctrina calcedoniana por el pueblo y los monjes, a pesar de la conformidad que da la jerarquía al cuarto concilio. «La consecuencia de este grave malentendido entre los obispos y la comunidad, especialmente los monjes, será una tenaz y difusa resistencia a reconocer la autoridad dogmática de Calcedonia» (p. 88).

El prof. Perrone ha dedicado los tres capítulos siguientes a las diferentes etapas que, en la aceptación de la doctrina calcedoniana, va pasando la comunidad de Palestina durante los ciento dos años que median entre el 4.º y 5.º concilio ecuménico.

La primera etapa —cap. 2.º— se extiende del año 452 —cuando el pueblo en masa va a Cesarea a increpar al Obispo de Jerusalén, Jovenal, por haber aceptado «la apostasía» de Calcedonia— al año 486, fecha de la muerte del arzobispo Martirio. En este período se logra un compromiso de las tesis de Calcedonia con las doctrinas monofisitas. Es lo que el A. denomina «calcedonismo minimal»: se acepta el 4.º concilio, no en su doctrina específica, sino en cuanto es «una confirmación de la fe de la iglesia expuesta en el Concilio de Nicea» (p. 108); así pues, se prescinde del significado particular del dogma de Calcedonia para llegar a una solución política y ecléctica que sea afirmada en sus mínimos por las dos corrientes presentes, la calcedoniana y la monofisita. Se trata, en resumen, de aceptar el *Henótico*, promulgado por el emperador Zenón, como fórmula de unión.

La segunda etapa —cap. 3.º— se extiende del año 486 al 518. Tiene como exponentes más importantes a Elías y a Juan, obispos de Jerusalén. Hay un cambio importante en la asimilación de la doctrina del 4.º concilio; en terminología del A. se pasa «del equilibrio del silencio a la reafirmación del dogma de Calcedonia» (p. 141). A partir de la elección de Elías desaparece la «política de compromiso» (p. 145) que el episcopado

jerosolimitano mantenía hasta entonces. Elías defiende la doctrina calcedoniana, apoyado en el sentir del monaquismo palestinese que acepta mayoritariamente las tesis antimonofisitas, a pesar de la corriente sostenida por Severo —futuro patriarca de Antioquía—, que reafirma los principios de Eutiques.

Igualmente el patriarca Juan se opone a estas tesis de Severo y con el apoyo de los monjes, se mantiene firme en la fe de Calcedonia, a pesar de las presiones del poder imperial. Juan vuelve a condenar a Nestorio y a Eutiques y también anatematiza a Severo y a Soterio de Cesarea. Desde entonces «la expresión de la fidelidad a Calcedonia encontró una feliz fórmula...: ¡si alguno no acoge a los cuatro concilios como a los cuatro evangelios, sea anatema!» (p. 168).

La tercera etapa —cap. 4.º— que dura hasta el II concilio de Constantinopla (año 553), el A. la denomina «el desarrollo del calcedonismo integrado» (p. 175). Para el prof. Perrone este calcedonismo supone la síntesis de la tradición ciriliana con la dialéctica aristotélica y la especulación neoplatónica. Para eliminar cualquier rastro de nestorianismo en la interpretación de la doctrina del 4.º concilio, los monjes de Palestina proponen al Romano Pontífice que ratifique la tesis teopasquita —*Unus ex Trinitate passus est carne*—; sin embargo, el papa Ormidas niega la necesidad de completar la definición de Calcedonia, pues el *Tomus* de León I es plenamente adecuado para combatir cualquier herejía cristológica. Respuesta que molestó bastante al emperador Justino, que deseaba contemporizar con los monofisitas y lograr la unidad doctrinal del Imperio.

El A. hace notar que la controversia origenista del siglo VI tiene su inicio en Palestina. Este problema, de temática muy diversa a la que estamos tratando, incidirá decisivamente en la controversia cristológica, dando lugar al II concilio de Constantinopla, donde se condena el origenismo y los Tres Capítulos.

En el capítulo 5.º el A. expone la teología y la espiritualidad de Palestina en este período y afirma la contribución decisiva de la iglesia palestina en la formulación de la cristología. Estudia primeramente la orientación teológica de la segunda mitad del siglo V. Posteriormente contempla las diversas corrientes cristológicas: la monofisita, que tiene su exponente más caracterizado en Severo; la calcedoniana, mantenida por Nefalio, Juan de Escitópolis y Juan de Cesarea. Más adelante muestra las preocupaciones dogmáticas —con sus dimensiones soteriológicas— de Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén. La última parte del capítulo está destinada a estudiar los elementos cristológicos de los escritos ascéticos de Gaza (p. 285 ss.). Podemos afirmar con el A. que estos textos de la literatura espiritual aportan muy poco respecto a la cristología.

El trabajo del prof. Perrone es una obra seria, hecha a conciencia, fruto maduro de sus años de investigador. Es de agradecer la documentación exhaustiva de que hace gala. Sin embargo nos ha llamado la atención la escasa referencia que, en todo el trabajo, se hace a la doctrina mantenida por la Sede de Pedro, e incluso parece que achaca al papa una falta de comprensión y sensibilidad por la formulación teopasquita. Da la impresión que el A. tiene puestas sus simpatías en el «calcedonianismo in-

tegrado» y trata con cierta dureza «la incomprensión» del papado por esta doctrina.

Igualmente opinamos que no es muy correcto el sostener que en el siglo V hubo tres concilios cristológicos (p. 223); esta frase puede inducir a colocar en el mismo plano los concilios ecuménicos de Efeso (431) y de Calcedonia (451) con el Latrocinio de Efeso (449), que desde siempre fue condenado por la Iglesia por su orientación monofisita.

De todas formas debemos agradecer al prof. Perrone este valioso estudio que logra que cualquier lector quede perfectamente informado de las controversias cristológicas en la iglesia de Palestina en este período.

JUAN LUIS BASTERO

José María HORMAECHE BASAURI, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el De Cognitione Baptismi de San Ildefonso de Toledo*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, Seminario Conciliar, 1983, 149 pp., 16 x 24.

El Seminario conciliar de Toledo ha sido el editor de la presente obra que comentamos. Vaya por delante nuestra gratulatoria a esa institución, promotora de cultura teológica, al ofrecernos este libro, como fruto de una investigación histórico-teológica.

El trabajo que presentamos es una monografía que centra su atención en la pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda, tomando como base el estudio del *De Cognitione Baptismi* de San Ildefonso de Toledo.

Esta obra del santo obispo toledano fue, durante muchos años, sólo conocida por el nombre, hasta que Etienne Baluze (1630-1718) la descubrió y la publicó en su *Miscellanea* (1713). Posteriormente Mansi (1761) y Nicolás Antonio (1788) la reimprimieron. El cardenal Lorenzana la vuelve a publicar en 1782, con algunas correcciones. Y esta versión de Lorenzana es la que pasó al Migne en 1851 (PL 96, 111-172); y esta es la versión que utiliza el A. para su estudio.

El presente volumen consta de un prólogo, seguido de un capítulo introductorio sobre la situación política y religiosa de la Hispania visigótica y dos partes. La primera está dedicada a San Ildefonso, presentándonos un perfil biográfico del Santo obispo, y a su obra *De Cognitione Baptismi*. La segunda comprende el estudio propiamente dicho de los sacramentos de la iniciación cristiana, desde la preparación catecumenal hasta la colación de esos tres sacramentos: bautismo, confirmación y Eucaristía, según se desprende del escrito ildefonsiano, complementado por los datos que nos suministra la historia de la Liturgia hispana. Después, el A. hace una valoración de conjunto, a modo de conclusión. Por último, se insertan la bibliografía, una tabla de siglas y el índice.

Consideramos este trabajo enmarcable más en una línea de investi-